

FSM İlmî Araştırmalar *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*
FSM Scholarly Studies *Journal of Humanities and Social Sciences*
Sayı/Number 7 **Yıl**/Year **2016** **Bahar**/Spring



DOI: 10.16947/fsmia.238938 - http://fatihsultan.dergipark.gov.tr/fsmia - http://dergi.fsm.edu.tr

Araştırma Makalesi / Research Article - **Geliş Tarihi** / Received: 14.03.2016 **Kabul Tarihi** / Accepted: 27.05.2016 - **FSMIAD, 2016; (7): 225-240**

شبهات الخطاب الحداثي حول الإمام الشافعي

علي محمود العمري *(Ali Mahmud el-Ömeri)

الملخص

لما كان فكر الإمام الشافعي قد ساهم في تشكيل العقل الجمعي للأمة الإسلامية، ولما كان الإمام الشافعي المنظر الأبرز لأيديولوجية الوسطية في الفكر الإسلامي فقد توجهت سهام النقد من كل مخالف لِما أجمعت عليه الأمة بالقبول تجاه هذا الإمام، وحيكت حوله الشبهات. وكان ممن أعاد إحياء هذه الشبهات التيار الحداثي، الذي وإن كان يضم في طياته مدارس مختلفة إلا أنهم متفقون على استحالة التأصيل الذي أسس له الإمام الشافعي. ومن هنا كان الهدف من هذا البحث محاولة التوضيح لماهية الحداثة، وبيان الشبهات التي أطلقها الخطاب الحداثي حول الإمام الشافعي - شخصاً وفكراً - مع نقدها ونقضها. وتحقيقاً لمقصد البحث فقد اتبعت فيه المنهج الاستقرائي — ما أمكن- للخطاب الحداثي ثم التحليلي الاستنباطي. وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج من أهمها أن الحداثة تمثل انقطاعاً معرفياً يحاول فهم الإسلام فهماً جديداً يبتعد فيه عن التفسير التراثي المعتمد عند أغلب الإسلاميين، وأن الحداثيين قد اعتبروا اهتمام الإمام الشافعي الشديد باللغة العربية لم يكن إلا للتأكيد على هيمنة الإنسان العربي عموماً، والقرشي خصوصاً على غيره من المسلمين، وأن دعاوى استحالة التأصيل لا يهدف منها في الواقع إلا التفلُّت من الأحكام الشرعية وضوابطها.

الكلمات المفتاحية: الإمام الشافعي، الحداثة، الشبهات المعاصرة

---

* د. ,جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية ,كلية العلوم الإسلامية ,اسطنبول/ديك رومي

Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/Türkiye, ali.m.omari@gmail.com

Modern Söylemin İmam Şafii Hakkındaki İddiaları

Öz

İmam Şafii düşüncesi , İslam ümmetinde toplumsal bilincin oluşmasına katkıda bulunmuş, İmam Şafii İslam'da itidalli düşüncenin en öne çıkan teorisyeni olmuştur. Bu nedenle ümmetin ittifakla kabul ettiği bu âlime muhalifleri eleştiri oklarını yöneltmekten geri durmamışlar, İmam hakkında birçok farklı iddiayı dile getirmişlerdir. Bu iddiaları yeniden gündeme getiren akımlardan biri de modernizmdir. Modernizm, her ne kadar farklı ekolleri bünyesinde barındırsa da bu ekoller, İslam fıkhına İmam Şafii tarafından kazandırılmış usulî kaidelerin vaz'ının, mümkün olmadığı düşüncesinde birleşmektedir. Sözü edilen argümandan hareketle bu araştırmada amaçlanan, modernizmin mâhiyetini açıklamaya çalışmak ve modern söylemin İmam Şafi'ye, şahsî ve fikrî yönden yönelttiği eleştirileri tenkit edip çürütmektedir.

Araştırmada modern söylemin açıklanması bahsinde mümkün olduğunca istikra metodu kullanılmış, diğer kısımlarda ise analitik çözümlemeye başvurulmuştur. Araştırmada pek çok sonuca ulaşılmış olup en önemlileri şunlardır:

-Modernizm, epistomolojik bir kopukluğu temsil etmekte, İslam'ı, Müslümanların geneli tarafından itimat edilen geleneksel yorumundan uzaklaşarak yeni bir anlayışla anlamaya çalışmaktadır. -Modernistler, İmam Şafii'nin Arapçaya gösterdiği özenin, genel olarak Arapların, özel olarak da Kureyşlilerin diğer müslümanlar üzerindeki hâkimiyetini vurgulamak amacı taşıdığını düşünmektedirler. -Usûlî kaidelerin vaz'ının imkânsızlığa dair iddialarının, gerçekte şer'î hüküm ve kurallardan kaçmaktan başka bir hedefi olmadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam Şafii, modernizm, çağdaş iddialar.

The Claims of Modernists About Imam Ash-Shafi'i

Abstract

Since Imam Shafii's thoughts contributed in constituting the principles of thinking for the Islamic nation and he was the most prominent theorist of the moderate ideology in the Islamic thoughts, he has been criticized by every opponents of what the nation has unanimously agreed upon which is the imamate of this Imam.Moreover his opponents fabricated many claims about him. These claims were brought to light again by modernists. Although they apparently follow different schools of thought, they agreed on the impossibility of forming a legal system which was achieved by the Imam. As a result, the objective of this research was to clarify the core of modernism and discover the claims stated by modernists about the Imam – personally and ideologically – then criticize and refute them. Exerting my best efforts to achieve this objective, I adopted the inductive then the analytical deductive approach. Finally, the most important outcomes of this research are: First, Modernism represents a severe epistemological disconnect from the Islamic tradition, and attempts to reinterpret Islam in a manner that does not take into consideration what is necessarily known of the religion. Then, modernists considered that the utmost care of the Imam about the Arabic Language was an evidence of the Arabic hegemony specially the Qurashi one. And finally, the reason behind their claims concerning the impossibility of forming a legal system is to release themselves from the burden of applying the Ahkam(court rulings) and their authority.

Keywords: Imam Ash-Shafi'i , Modernism, The Claims of Modernists.

مقدمة

انتشرت لفظة الحداثة في عصرنا الحالي انتشاراً واسعاً في البلاد الإسلامية، واحتلت رقعة واسعة من وسائل الإعلام، ومساحة واسعة في دنيا العلوم والآداب، ولضعف البنية الفكرية عند الشعوب الإسلامية، وعدم قدرتها على تمييز الغث من السمين من الأفكار الواردة عليها، فإن الحداثة بهرت أبصار البعض وأخذت بألبابهم، فطبَّعتهم بطباعها، وحملتهم على التَّنكر إلى أصولهم الفكرية، ومبادئهم الأخلاقية، ولم تكتف بذلك بل أخذت تشكك بأئمة كبار ساهموا في إقامة بنيان هذه الأمة، ومن هؤلاء الإمام الشافعي (ت 204هـ) الذي أجمعت الأمة قديماً وحديثاً على إمامته. ولأجل ذلك كان هذا البحث محاولة في التعرف على الشبهات التي حاكها الحداثيون حول الإمام الشافعي. وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول:

الأول: في مفهوم الحداثة

الثاني: في شبهات الخطاب الحداثي حول شخص الإمام الشافعي

الثالث: في شبهات الحداثيين حول تأسيس الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه.

1. مفهوم الحداثة

1.1 الحداثة في اللغة:

إنَّ مصطلح الحداثة له جذر متأصل في تراثنا اللغوي، فالحداثة مصدر الفعل (حَدَثَ)، «حَدَثَ الشيء يحدث حُدوثاً وحَداثةً، وأَحْدَثَه هو فهو مُحْدِث، وكذلك استحدثه. والحاء والدال والثاء أصل واحد، وهو كون شيء لم يكن» [1] ، والمحْدَث: ما أوجد بعد أن لم يكن. وذلك إما في ذاته، أو إحداثه عند من حصل عنده [2]، و(الحَديث) نقيض القديم. و(اسْتَحْدَثْتُ) خبراً أي: وَجَدْتُ خبراً جديداً. وأخذ الأمر (بحَدثانِهِ وحَداثته) أي: بأوله وابتدائه. و(حَداثَة) السن: كناية عن الشباب وأول العمر. و(الحَديث) الجديد من الأشياء. و(الحَدَثُ) الإبداء [3].

و(الحَديث): صفة يوصف بها كل شيء قريب المدة والعهد به [4]. والأمر (الحادث): المُنكر غير المعتاد [5]. فالحداثة لغةً إذاً تعني: كون الشيء بعد أن لم يكن. والحديث نقيض القديم. وتعني التجديد والابتداء. وفي اللغة الإنجليزية (الحداثة) تعني: (MODERNITY) أو (MODERNISIM) ، ويقول صاحب قاموس «الهادي إلى لغة العرب»:

1 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل. ط2. 1420هـ/ 1999م. ج2/ص36.

2 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. ط2. 1999م. ص110.

3 ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط1. 1410هـ/1990م. ج2/ص131-134. ومصطفى، إبراهيم. والزيات، أحمد. وعبد القادر، حامد. والنجار، محمد. المعجم الوسيط. تحقيق: مجمع اللغة العربية. اسطانبول: دار الدعوة. ط2. 1980م. ج1/ص159-160.

4 الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين. بيروت: دار الهداية. 1385هـ/1965م. ج5/ص205-213.

5 المعجم الوسيط، ج1/ص160.

«الحداثة كلمة منقولة عن الكلمة الإنجليزية: (RECENTNESS) أو (MODERNITY) [6]. وفي الفرنسية فإنَّ الصفة: حديث تعني: (moderne) وهي تقابل في اللاتينية: (modernus). وتأتي من لفظ (modo) الذي يعني: (الآن) أو (مؤخراً) أو (حالاً) [7]. ومن هذه الظلال اللغوية أخذت الحداثة قوتها، وجاذبيتها. وبهذا المفهوم اللغوي سطعت شمس الحداثة في عالمنا الإسلامي المعاصر، وتوافقت مع ما يحمل عصرنا من شعور بالانهزام، وعقدة النَّقص في مواجهة الآخر، والتي حاول الكثيرون ربطها بالموروث القديم للأمة، ومحاولة الثورة عليه والتخلص منه، والبحث عن كل ما هو جديد يتوافق مع روح العصر العلمي والمادي، ويوافق الأيديولوجيات الوافدة على عالمنا الإسلامي.

2.1 المدلول الفلسفي للحداثة:

إنَّ مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات غموضاً والتباساً، نظراً لما ينطوي عليه هذا المصطلح من صعوبات معقَّدة تجعله هلامياً ومراوغاً ومتقلباً. وصعوبة تحديده بدقة مردها إلى تعدد تياراته، وتنوع مشاربه، وارتباطه بتعريفات صنعتها ظروف معينة غير أنها تكون عرضة للتغير، إضافة إلى ما تحتويه هذه التسمية من ظلال المعنى [8]. لذا فإننا نجد أن آراء الباحثين قد تباينت في تعريف الحداثة، حيث يفسرها كل شخص أو كل مجموعة أشخاص حسب ميولهم واتجاههم وبيئاتهم. وهذا ما جعل الدكتور عبد الله الغذامي يقول: ''إنه لمن المؤكد منهجيا أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلِّية تشمل الأفكار والوعي مثلما تشمل أنماط المعاش والإرادة، ولكل بيئة اجتماعية أو فكرية تعريفها الخاص بها، بل إنَّ لكل حداثي تعريفه الخاص الذي لا يشترك فيه معه أحد سواه'' [9]

ولسنا نتفق مع الغذامي في عدم وجود تعريف للحداثة، ولكننا نتفق معه في صعوبة هذه المهمة. لذلك سنعرض بشكل سريع أهم التعريفات التي وضعت للحداثة، لنصل منها إلى التعريف الذي نرتضيه.

يعرف عبد المجيد الشرفي الحداثة بأنها: ''مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي... ولعل أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها –بخلاف المجتمعات التقليدية– على الابتكار والتغيير'' [10].

ويعرف أحمد المديني الحداثة بأنها ''ذلك التصور الجديد للحياة، أو هي ذلك الوعي الجديد بمتغيراتها ومستجداتها، الذي يستجيب استجابة حضارية للقفز على الثوابت القديمة والأنماط التقليدية، فهي تعد تياراً جارفاً يطال كل ميادين الحياة في نموها المتواصل، وبذلك يكون الحاصل أنها ليست تقليعة أو فلتة، بل هي تاريخ حضاري سياسي واجتماعي وثقافي فلسفي وإبداعي''. [11]

---

6 الكرمي، حسن سعيد. الهادي إلى لغة العرب. بيروت: دار لبنان. ط1. 1411هـ/1991م. ج1/ص425.

7 مسرحي. فارح. الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية. (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. 1427هـ2006–م. ص20–21.

8 برادبري. مالكم وماكفارلن. جيمس. الحداثة (1890–1930). ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد– العراق، 1987م، ص22.

9 الغذامي. عبدالله محمد. حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب/بيروت– لبنان، ط2، 2004هـ، ص35.

10 الشرفي. عبد المجيد. الإسلام والحداثة. الدار التونسية، تونس، ط2، 1991م، ص24–25.

11 المديني. أحمد. الصمت– الحداثة، عزلة النص وهرطقة التنظير، الحداثة الأخرى. مجلة كتابات معاصرة، بيروت–لبنان، مجلد5، العدد15، حزيران1993، ص14.

ويقول إبراهيم القهوايجي: «إنها ضمن أبسط المفاهيم: الاتساق مع العصر والضرورة والحاجة، وهي في حركة تطور وتقدم مستمرين، وعليه تكون الحداثة بمفهومها العام: هي ذلك النمط الحضاري الخاص، الذي يتعارض مع النمط السابق عليه‘‘. [12]

يلاحظ من التعريفات الثلاثة السابقة أنها لم تعرِّف جوهر الحداثة وماهيتها، وإنما أظهرت بعض مظاهرها في المجتمع الغربي، وهي التقدم والإبداع التكنولوجي والاقتصادي. ولكن يمكن أن نستخلص من التعريفات السابقة أحد الملامح المهمة للحداثة، وهو رفض الموروث والثوابت للأمة، سواء كان مصدرهما الدين، أو العادات والتقاليد.

وهذا ما يؤكده كمال أبو ديب بقوله: « الحداثة انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود... الحداثة انقطاع؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود» [13].

فكمال أبو ديب يعزو تمرد الحداثة على التراث –أو الانقطاع المعرفي كما يسميه– إلى اختلاف المصادر المعرفية لكل منهما، حيث إنَّ مصادر المعرفة التراثية –يعني بها الإسلامية– تكمن أولا حسب زعمه في:

أولاُ: اللغة المؤسساتية، ويعني بها اللغة التي تخضع للقواعد الوضعية التي اتفق أهل اللغة عليها. وعوِضا عنها، فإنَّ الحداثة تنادي باللغة البكر، وهي التي تتجرد عن القواعد والضوابط، وتَغرق المعاني فيها بالرموز التي تفسر بالنسبة للقارئ ([14]).

ثانيا: الفكر الديني، أو تسيير شؤون الحياة بما يتوافق مع الدين، وهو ما ترفضه الحداثة جملة وتفصيلا، وتنادي بضرورة فصل الدين عن الدولة.

ثالثا: أن الله تعالى هو مركز الوجود، أي الله تعالى هو المتصرف وحده بالكون، والإنسان لا يستطيع أن يوجد شيئا مستقلا بقدرته عن قدرة الله تعالى وإرادته. هذا التصور الإسلامي لعلاقة الخالق بالمخلوق هو عند الحداثيين سبب تخلف الأمة، حيث يوجب الفكر الحداثي أن يكون الإنسان هو مركز الوجود، وهو المسير وحده لحياته، دون أي أمر خارج عنه.

ويرتقي جابر عصفور بالمفهوم الفلسفي للحداثة فيقول: «إنها حالة وعي متغير، يبدأ بالشك فيما هو قائم، ويعيد التساؤل فيما هو مسلَّم به، ويتجاوز ذلك إلى صياغة إبداعية جذرية لتغير حادث في علاقات المجتمع، ليجسد موقعا من هذا التغير يصوغه صياغة تتجاوز الأعراف الأدبية للماضي، وتفيد من الكشوف الفكرية للحاضر».[15]

وتقترب خالدة سعيد من التعريف السابق فتقول: « الحداثة وضعية فكرية، لا تنفصل عن ظهور الأفكار والنزعات التاريخية والتطورية، وتقدم المناهج، وهي تتبلور في اتجاه تعريف جديد للإنسان عبر تحديد جديد لعلاقته بالكون. إنها إعادة نظر شاملة في منظومة المفهومات والنظام المعرفي، أو ما يكون صورة العالم في وعي الإنسان، ومن ثَم يمكن أن

---

12 القهوايجي. إبراهيم. تأملات في الحداثة العربية الأدبية. مقالة منشورة على موقع: http://www.middle-east-online.com/?id=29448

13 أبو ديب، كمال. الحداثة،السلطة،النص. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة–مصر، مجلد4، العدد3، 1984م، ص37.

14 انظر: العمري. علي محمود. النسبية في الفكر الإسلامي. ط1، دار النور المبين. عمان: الأردن. ص 80–84.

15 عصفور. جابر. تعارضات الحداثة. مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الأول، 1980م. ص75.

يقال: إنها إعادة نظر في المراجع والأدوات والقيم والمعايير». [16].

من التعريفات السابقة يمكن أن نخلص إلى أنَّ الحداثة العربية ببساطة، ودون التعقيد والتقعر والغموض الذي يحاول أتباعها وصفها به هي:

محاولة إعادة فهم الإسلام فهما جديدا، لا يعتمد على المدلول اللغوي المتواتر للنص القرآني، بل على ما تحمله اللغة من رموز تتسم بالنسبية، مستخدمة في ذلك مناهج غربية –بنيوية، وتفكيكية، ورمزية، وهرمينوطيقية وغيرها– تنزع عن النص القرآني صفة القداسة، وتتعامل معه كنص أدبي تاريخي قابل للنقد في نفسه.

2 شبهات الخطاب الحداثي حول شخص الإمام الشافعي

إن الباحث في نظرة الحداثيين العرب إلى الإمام الشافعي سيجد أن سهام النقد الحداثي توجهت إلى شخص الإمام الشافعي فضلاً عن منهجه، وبعد البحث والاستقراء وجدت أن الانتقادات الموجهة إلى شخص الإمام تنحصر في قضيتين اثنتين هما:

الأولى: استغلاله النسب القرشي في تثبيت أفكاره، بالإضافة إلى توجهه العروبي لا الإسلامي.

الثانية: تعاونه مع نظام الحكم في حين عزف عن ذلك سائر الأئمة الأربعة.

وسنحاول في هذا الفصل التعرض بشكل موجز لكلا القضيتين

1.2 عروبي لا إسلامي

أولى الإمام الشافعي أهمية قصوى للغة العربية في فقهه وأصوله، وكان له أيضاً في قضية عربية القرآن موقف متميز. هذا الاهتمام الكبير من الإمام لاقى في العصور المتأخرة النقد الشديد من قبل الحداثيين، الذين رأوا في هذا الاهتمام تأصيلاً للعنصرية والقبلية التي جاء الإسلام بمحاربتها.

لقد أخذ الإمام الشافعي على عاتقه مهمة التأصيل للفقه الإسلامي بعد أن كان هذا الفقه يعتمد بشكل كبير على حفظ الفقهاء للوقائع التي بلغتهم عن كبار الأئمة، ثم محاولة إسقاطها على الحالة التي تتطلب الفُتيا. ولهذا حاول الإمام الشافعي وضع أصول كلية تستوعب ما تحتها، فكان من البديهي لمن هو في مكانة الشافعي في الإسلام أن يستنبط القواعد الكلية من النصوص التأسيسية (= القرآن والسنة) في الإسلام. وحيث كانت آلية الاستنباط من هذه النصوص التأسيسية هي في حد ذاتها محل خلاف كبير في الساحة الفقهية، فقد عمد الشافعي إلى محاولة ضبط هذه الآلية مستخدماً في ذلك القواعد المتفق عليها للغة هذه النصوص، أي قواعد اللغة العربية، ومن هنا ظهر حرص الشافعي الشديد على التأكيد على أهمية فهم قواعد اللغة العربية للتمكن من استنباط الأحكام الفقهية، بل جعلها أهم آلة من آلات علم أصول الفقه، وأصبح يشترط في المجتهد أن يكون أولاً عالماً بالعربية. وهذا أدّى إلى ضبط الفقه الإسلامي، وصونه عن تفلتات المنحلين والمتنطعين على حد سواء.

ومن النقطة الأخيرة بالذات يمكن أن نفهم لماذا تعرض الشافعي للنقد الشديد من أرباب الحداثة، حيث بينا في الفصل السابق أن الحداثة تمثل انقطاعاً معرفياً مع الثقافة السابقة لها، بالتالي فهي لا تؤمن بأي ضوابط أو قواعد مسبقة يمكن أن

---

16 سعيد، خالدة. مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984. ص25، 26.

تسيِّر عملية الفكر الإنساني، وفي هذا يقول كمال أبو ديب: « إن مصادر الحداثة المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود»[17]. ولهذا نجد محمد عابد الجابري ينتقد منهج الإمام الشافعي بشدة حيث يقول: «فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية ، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية : الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني ، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات – الاهتمام باللفظ وأصنافه إلخ – على حساب مقاصد الشريعة «[18].

ولاشك أن هذا الكلام فيه الكثير من المغالطات، فالانتقال مثلاً من اللغة إلى الواقعة المحددة في الفقه هو من باب الانتقال من الكلي إلى الجزئي، لا كما يقول الدكتور الجابري إنها من قبيل الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات.

ولم يكتف الحداثيون بانتقاد الشافعي لشدة اهتمامه باللغة العربية، بل اعتبروا هذه النقطة مطية لتوجيه النقد لشخص الإمام؛ حيث وُصِم بسبب ذلك بأنه مكرس»الإيديولوجية العربية»، ويقول نصر أبو زيد أيضاً: «إن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب ... كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي ... لقد انحاز إلى العروبة فقط بل إلى القرشية تحديداً»[19].

وبما أن نصر حامد أبو زيد كان من أبرز من وجه النقد لشخص الشافعي يحسن بنا في هذا المبحث أن نخصص اتهاماته بالبحث والدراسة. فالقارئ لكتاب «أبو زيد» «الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية» يلاحظ أن اتهامات أبي زيد تدور كلها حول كون الشافعي متعصباً إلى أبعد حد لعروبته بشكل عام، وقرشيته بشكل خاص، حيث جعل منهما مطية لتمرير منهجه بين المسلمين، وفي سبيل تكريس هيمنة القرشية على المسلمين قام الشافعي — على زعمه — بإصدار العديد من الأحكام التي تدعم عنصريته، إلا أن أبا زيد يلف ويدور في كتابه كله حول مسألة واحدة هي: زعم الشافعي عدم وقوع المعرَّب في القرآن. وفيما يتعلق بهذه القضية فقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

القائلين بوجود المعرَّب في القرآن، والقائلين بنفي ذلك، والمتوسطين في هذه المسألة.

والمعرَّب: هو ما استعمله العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها، وقال الجوهري: تعريف الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها تقول:عربته العرب وأعربته أيضاً[20]. وقد اختار الإمام الشافعي الرأي القائل بعدم وقوعه في القرآن، وأنَّ كل ما في كتاب الله تعالى هو من لغة العرب، حيث يقول في الرسالة: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله، فقال قائل منهم: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب» [21].

وقد استدل الشافعي على رأيه بآيات من القرآن اعتبرها نصاً لا يقبل التأويل، يقول الشافعي: « فإن قال قائل: ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟ فالحجة فيه كتاب الله، قال الله {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ

17 أبو ديب، كمال. الحداثة،السلطة،النص. مجلة فصول. ص37.

18 الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. 2010. ص58

19 أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية. ط2. القاهرة: مكتبة مدبولي. 1992م. ص 62

20 الحمد، محمد بن ابراهيم. فقه اللغة. الرياض: دار ابن خزيمة. ص 157

21 الشافعي، محمد بن ادريس. الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة. مكتبة الحلبي. 1940م. ص 34-36.

بِلِسَانِ قَوْمِهِ} (إبراهيم: 4)... وقال الله تعالى: { وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ} (الشعراء : 192 . 195). وقال: { وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا } (الرعد: 37). وقال: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا } (الشورى: 7). وقال: {حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (الزخرف: 1 . 3). وقال: {قُرآنًا عَرَبِيًّا غَيْرُ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ}» (الزمر:28) [22].

فالإمام استدل على مذهبه من آيات الذكر الحكيم التي اعتبرها نصا صريحاً لا يجوز تأويله، ثم قال بعد ذلك: «فأقام حجته بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه جلَّ ثناؤه كل لسان غير لسان العرب، في آيتين من كتابه؛ فقال الله تبارك وتعالى: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ }.(النحل: 103). وقال: { وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ} (فصِّلت: 44) .» [23].

هذا هو مذهب الشافعي في قضية وقوع المعرب في القرآن، وإن كان المقام لا يتسع للترجيح فيها إلا أننا بيَّنا أن معتمد الشافعي انحصر في ظاهر القرآن الكريم، فإذا كان هذا هكذا فلا يمكن أن يقبل تساؤل نصر حامد أبو زيد : «هل الدفاع عن اللغة العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن العربية حقاً أم دفاع عن القرشية التي استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها؟»[24].

ثم يجيب هو نفسه على تساؤله فيقول: «النص كان قد ثبت قراءته بلسان قريش، الأمر الذي يسوغ لنا افتراض أن دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الأجنبي الدخيل ليس دفاعاً عن اللسان العربي كله فحسب، بل كان بالاضافة إلى ذلك دفاعاً عن نقاء لغة قريش، وتأكيداً لسيادتها وهيمنتها على لغات اللسان العربي. والحقيقة أن هذا الموقف لا يخلو من انحياز أيديولوجي للقرشية «[25].

فقد اختزل أبو زيد هذه المسألة العويصة التي اختلف فيها العلماء قديماً وحديثاً بقضية التعصب والانحياز الأيديولوجي للقرشية، وهذا قطعاً يخلو من أي منهج علمي رصين؛ ومما يؤكد على ذلك، ويؤكد أن موقف «أبو زيد» ما هو إلا إسقاط نفساني مسبق منه أنه لم يستطع أن يدلل على وجهة نظره إلا بمعلومات مغلوطة منها على سبيل المثال لا الحصر أنه يذكر في أكثر من موضع في كتابه أن العلماء قبل الشافعي أجمعوا على وقوع المعرب في القرآن، بل إنه يقول في موضعين [26] إن الرأي قد استقر على ذلك، أي لم يعد له مخالف، وبالرغم من أن هذه الدعوى عريضة جداً لم يعزُ أبو زيد هذه الدعوة إلى أي مصدر، ولم يوثقها في كتابه أبداً بما يتنافى مع أساسيات البحث العلمي. بل الأدهى من ذلك أنه يقول: «يذهب أحدها إلى وجود ما كان في الأصل أجنبياً من الألفاظ في القرآن، وهذا هو اتجاه كثير من مفسري التابعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذي عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له بالفقه في الدين والعلم بالتأويل»[27] !

22 الشافعي، محمد بن ادريس. الرسالة ، ص-39 41.

23 المرجع السابق، ص 41.

24 الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسطية، ص44.

25 المرجع السابق، ص 64.

26 انظر: المرجع السابق، ص 43، 59.

27 المرجع السابق، ص 60.

على أن الزركشي ينسب قول الشافعي إلى الجمهور – بخلاف ما يدعي أبو زيد – فيقول في البرهان: «هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه، وهو قول جمهور العلماء، منهم: أبو عبيدة، ومحمد بن جرير الطبري، والقاضي أبو بكر بن الطيب في كتاب « التقريب»، وأبو الحسين بن فارس اللغوي، وغيرهم»[28]، بل إن الزركشي يقول: « وقال أبو عبيدة فيما حكاه ابن فارس: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول» [29].

2.2 تعاونه مع السلطة السياسية

يقول الدكتور أبو زيد: «لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارا راضيا، خاصة بعد وفاة استاذه الإمام مالك بن أنس (179هـ)، الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه. وموقف الإمام أبي حنيفة (150هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم رغم سجنه وتعذيبه يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر. سعى الشافعي، على عكس سلفه أبو حنيفة وأستاذه مالك، إلى العمل مع الأمويين، فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه و ولّاه عملا بنجران، وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيرا عن موقفهم من الأمويين؛ فإن الشافعي كره منهم تخليهم عن «العروبة»، التي كانت سمة بارزة للنظام الأموي، واستنادهم إلى الفارسية «[30].

وهذه الدعوى لهي غريبة حقاً خصوصاً من أستاذ جامعي أكاديمي؛ فكيف يدعي الدكتور نصر أبو زيد أن الإمام الشافعي قد تعاون مع الأمويين للوصول إلى المناصب مع أن الدولة الأموية كانت نهايتها في عام 132 هـ ، أي أن الإمام الشافعي ولد بعد زوال حكم بني أمية بثمانية عشر عاماً !

وحاول أبو زيد الدفاع عن نفسه فقال في كتابه الصادر بعد ثلاث سنوات من كتابه عن الشافعي ما نصه: «ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وجدت في خطأ طباعي في الكتاب نكتة تقيم الدنيا ولا تقعدها؛ حيث تحولت كلمة «العلويين» إلى «الأمويين» في صفحة كاملة. ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد كما أقر الجميع، ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعي من النظام العباسي، خاصة من المأمون، فإن ذلك لم يلفت النظر؛ لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تفهم بل تتصيد. ولم يتنبه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعي مصوَّب في ثبت التصويبات في آخر الكتاب»[31].

ويصعب للباحث أن يسلم لأبي زيد بأنه خطأ مطبعي لعدة أسباب؛ أولها أن الطبعة الأولى من الكتاب لا يوجد بها ثبت تصويبات في آخر الكتاب كما يقول. ثم إذا استبدلنا كلمة الأمويين بكلمة العلويين كما يريد أبو زيد لا يمكن أن يستقيم النص، بل إنه سيقع بمغالطات أكبر من سابقتها؛ إذ لم يكن لمالك بن أنس فتوى ضد العلويين تتعلق بفساد بيعة المكره وطلاقه، ثم لماذا سيغضب العلويون من مثل هذه الفتوى وهى لا تضرهم في شيء، إذ لم يكن لهم سلطان البتة، سواء كان سلطاناً قائماً على الإكراه أو حتى سلطاناً مستنداً إلى الشورى ؟ بل على العكس، لقد كانت مثل هذه الفتوى فى مصلحتهم؛ لأن كثيراً من المسلمين كانوا يتعلقون بالعلويين لكنهم يخشون من إبداء مشاعرهم ومواقفهم

28 الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة. 1990م. 1/ 382.

29 المرجع والصفحة السابقين.

30 أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية. الطبعة الأولى. القاهرة: دار ابن سينا. 1992م. ص 16.

31 أبو زيد، نصر حامد. التفكير في زمن التكفير. ط2. القاهرة: مكتبة مدبولي. 1995م. ص 171.

تجاهـهم كما هو معروف. كذلك لم يكن للعلويين سلطان في اليمن، فكيف يوسط الشافعي أحدهـم كي يعينوه في منصب في دولتهم هناك [32]؟

ثم إن أبو زيد يقول: « لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعى للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذى تعاون مع السلطة السياسية مختارا راضيا»[33]، على الرغم من أنه قال قبل ذلك في نفس الكتاب، وفي نفس الطبعة ما نصه: «لكن الإمام الشافعي لم يكن وحده الذي فعل ذلك [34]، فقد سبقه كل من أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة»[35]. فتأمل في التناقض الصارخ فيما تحته خط في كلا النصين.

3. شبهات الحداثيين حول تأسيس الإمام الشافعي لأصول الفقه

إن عملية التأصيل، وضع الأصل، لا تتم بشكل فردي، إنما تحتاج بنية ثقافية موضوعية لتأسيسها، بيد أنه قد تتجلى في أفراد دون غيرهم القدرة على التعبير عنها في صورة أكثر شمولاً وتماسكاً، فتكون نصوص هؤلاء الأفراد بمثابة النصوص التأسيسية لهذا العلم المراد التأصيل له. واعتبار نصوص أفراد معينين نصوصا تأسيسية لا يتأتى من كونها تختزل البنية الثقافية لهذا العلم وتجليها في أكثر صوره شمولاً وكلية فحسب، بل أيضاً لأنها تصوغ هذه البنية وتعيد إنتاجها ضمن فضاءات جديدة لم تكن معهودة من قبل، ومن هنا تأتي تأسيسية نصوص الإمام الشافعي في أصول الفقه، حيث إنه قام بتدوين ما كان ممارسة عملية غير موثقة القواعد والأصول، فدونها بنص اختزل فيه معظم هذه الممارسات ولكن بعد تقعيدها بقواعد كلية تتيح للناظر المتمرس فيها أن يمارسها على أسس منضبطة، فيبتعد قاصد الاجتهاد عن العشوائية والتخبط، وتضيق عليه دائرة اتباع الهوى إلى أقصى حد ممكن.

وإذا كان هذا هكذا، فحريٌ أن ينال مجهود الشافعي الثناء الموصول من المفكرين الذين ينظرون ليلاً ونهاراً بضرورة إعمال العقل والقواعد المنطقية في أي عملية فكر إنساني حتى وإن كان موضوعها الدين، فهل هذا ما حصل فعلاً ؟

من يمعن النظر في الخطاب الحداثي يدرك بلا شك أن مفهوم التأصيل هو ألد أعداء الحداثة؛ لأنها تقوم بشكل أساسي على مفهوم النسبية الرافض لوجود حقائق ثابتة للأشياء في نفسها، فلا وجود للحق في نفسه، فالحق هو ما اعتقده الإنسان حقاً أو ما أراده [36]. وبالتالي فإن وجود قواعد كلية ثابتة تضبط الأحكام الجزئية المتغيرة — وهو المراد من علم الأصول– يتعارض إلى حد التناقض مع النسبية الحداثية، ولذلك نال الشافعي القسط الأكبر من الذم والتشكيك من قبل الحداثيين؛ فهو في نظرهم كان يناضل «للقضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح» [37] واستطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يُعمم

32 انظر هذه الاعتراضات في مقال الدكتور إبراهيم عوض على الإنترنت: http://vb.tafsir.net/tafsir21285/#.VtYlf0CAldA

33 الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجيا الوسطية. ص 62.

34 أي تعاونه مع السلطة السياسية.

35 المرجع السابق، ص 36.

36 انظر: النسبية في الفكر الاسلامي ص71

37 أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص 101. وانظر: عمارة، محمد. التفسير الماركسي للإسلام. القاهرة: دار الشروق. 1996م. ص 92.

الصيغ والقوالب الثيولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة، ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا [38]، وهو الذي ابتدأ في احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية ومن بعده أجيال العلماء التقليديين[39]، وأصّل بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة[40]، وهو ما أدى بزعمهم إلى إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً ، وأُغلق بصورة شبه نهائية ، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده، وليست رسالته « إلا الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي»[41].

هذا غيض من فيض للانتقادات الموجهة للإمام الشافعي، ولأن المقام هنا لا يتسع للإطالة سأورد مثالاً واحداً على المعترضين على علم أصول الفقه، ألا وهو الدكتور أبو يعرب المرزوقي.

إن من يقرأ كتاب أبي الدكتور أبي يعرب المرزوقي «إشكالية تجديد أصول الفقه» قراءة ناقدة يدرك في الحقيقة أن الخلاصة العملية والنتيجة الحتمية لما ينظر له هو الدعوة إلى ثورة على الضوابط التي وضعها العلماء القدماء لعملية الاجتهاد بحيث تتسم الشريعة بالنسبية.

فهو مثلاً يعترض على عملية التأصيل لأنها بزعمه «جعلت التشريع في الواقع وضعياً وضعاً فاسداً» [42] ولكن كيف ذلك؟

عملية التأصيل في نظر المرزوقي «هي وضع فاسد من رؤساء المدارس الفقهية الذين اغتصبوا سلطة التشريع من الأمة اغتصاب المرتزقة» [43] «كما هو شأن النخب المحتالة باسم العقل منذئذٍ إلى اليوم» [44].

البديل عند المرزوقي لأصول الفقه هو ما يسميه بـ «إرادة الأمة» التي هي بحسبه فرض عين على الجميع، بحيث يجب على كل فرد أن يساهم في عملية التشريع [45]، وهذا في الواقع أخطر بكثير مما يذهب إليه سائر الحداثيين؛ حيث إنهم يأخذون على التأصيل أنه وضع ضوابط صارمة تمنع الممارس لعملية التفكير بالإسلامي من الإبداع —كما يرون— ولكنهم مقرون بأن هذه الممارسة لا تتم إلا عن طريق النخب، أما المرزوقي فإنه يتوسع أكثر من ذلك بكثير حتى تشمل عنده كل مسلم بعينه، عامياً كان أم عالماً، وهذا بلا شك سيؤدي إلى انهيار المنظومة الفقهية كاملة (الفقه وأصوله)؛ حيث إن العادة تحيل توافق جميع أفراد الأمة على تأصيل واحد للفقه، وعليه، سيصبح الدين مطية لكل ذي هوى. وهذا هو عين ما يدعو إليه أبو يعرب عندما يقول: «لا معنى لأي تشريع ما لم يكن نابعاً من أعماق ما تعتقده الأمة؛ ذلك هو المصدر الوحيد للشرعية... ولما كان الأمر في متناول الجميع ولا يحتاج إلى علم كبير فإن سلطة الفقهاء والقانونيين احتاجت إلى تعقيد الأمور لتكون وسيطاً ضرورياً في أهم الفروض العينية: التشريع» [46].

ويرى أن «عملية السطو التي خطط لها الشافعي على إرادة الأمة» أدت إلى «القياس بتعليل الأحكام إلى حد التسيب

38 أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. الرباط: المركز الثقافي العربي. 1998م. ص 73 .

39 أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 213 .

40 انظر : أبو زيد، نصر حامد، النص السلطة ، الحقيقة، ص 212.

41 أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 297 .

42 المرزوقي، أبو يعرب، إشكالية تجديد أصول الفقه، دمشق: دار الفكر،2006م. ص 38.

43 المرزوقي، أبو يعرب، إشكالية تجديد أصول الفقه، ص39.

44 المرجع السابق، 32.

45 المرجع السابق، ص 135

46 المرجع السابق، ص 106.

المطلق في غايته التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة، ومنها يستمد الفقيه، الذي بات المشرع الفعلي، تشريعاً وضعياً بالضرورة؛ لكونه تحديداً لوسائل تحقيق المقاصد إما إيجاباً بفتح الذرائع (للأقوياء)، أو سلباً بسدها (على الضعفاء). وهذا هو الحل الغالب على المذهبين الشافعي والحنفي باختلاف كمي لا كيفي» [47].

فالمرزوقي يزعم أن غاية القياس عند الأصوليين هي التوسع في التعليل بالمقاصد، وهذا بلا شك يدل على أمرين: الأول هو غياب التصور عنده لمعنى القياس الذي هو: «حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما» [48] فغاية القياس عند الأصوليين هي إجراء حكم الأصل على الفرع، وهذا لا يتم إلا بضوابط صارمة مبثوثة في كتب علم الأصول.

الثاني: التجني وإطلاق التهم جزافاً، لاسيما قوله: ''وهنا يصبح الرأي الفاسد، أو المعرفة الغفل بما يسمونه مقاصد وعللاً الأساس الوحيد لسلطان الفقهاء على العامة لخدمة الخاصة''[49].

وهذا النص يكاد ينطق بنفسه بأنه لا يمت إلى علم الأصول بشكل عام، وأصول الشافعي بشكل خاص لا من قريب أو بعيد، كيف لا والمسلَّم به أن الشافعية أكثر المذاهب تشدداً في قبول المقاصد، و مقولة الشافعي: '' من حسَّن فقد شرع'' صريحة في هذا.

ثم أين هذا الدعوى العريضة من كلام الشافعي في رسالته إذ يقول: ''ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي: العلم بأحكام كتاب الله وفرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت. ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب'' [50].

الخاتمة

إذا كانت فلسفة الحداثة العربية تحديداً تعتمد على الانقطاع المعرفي مع التراث، فإنه بلا شك سيكون من أهم معاركها الفكرية معركتها مع العلم الذي يوضح كيفية التعامل مع التراث، ويضبط لنا ما يصلح أن يكون حجة من التراث، وما هو مقدس وغير مقدس، ومراتب القوة للمصادر التراثية التي تستقى منها الأحكام الشرعية، وهذه هي المهام المنوطة بعلم أصول الفقه.

ولما كان واضع هذا العلم هو الإمام الشافعي، فإن التيار الحداثي تناوله بالنقد، سواء كان النقد موجها لشخصه (في كونه عروبي النزعة وليس إسلامياً، أو في كونه كان يتقرب إلى السلطة الحاكمة خلافاً لفقهاء عصره)، أو لعلم أصول الفقه الذي وضعه.

وقد بينا في ثنايا هذا البحث أن الشبهات التي تناولت شخصه قد اتسمت المغالطات التاريخية، كما أن الانتقادات التي تناولت علم أصول الفقه كانت لا منهجية على الأغلب.

---

47 المرجع السابق، ص 36

48 الشيرازي، أبو إسحاق. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار ابن كثير. ط2. 1997م. ص 198.

49 المرزوقي، أبو يعرب، إشكالية تجديد أصول الفقه، ص 37

50 الإمام الشافعي، الرسالة، 478/1.

المراجع

. أركون، محمد. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. الرباط: المركز الثقافي العربي. 1998م.

برادبري. مالكم وماكفارلن. جيمس. الحداثة (1890-1930). ترجمة: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد- العراق، 1987م.

الحمد، محمد بن ابراهيم. فقه اللغة. الرياض: دار ابن خزيمة.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. 2010.

. أبو ديب، كمال. الحداثة،السلطة،النص. مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، مجلد4، العدد3، 1984م.

. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. ط2. 1999م

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين. بيروت: دار الهداية. 1385هـ/1965م.

. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة. 1990م.

. أبو زيد، نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية. ط2. القاهرة: مكتبة مدبولي. 1992م.

. أبو زيد، نصر حامد. التفكير في زمن التكفير. ط2. القاهرة: مكتبة مدبولي. 1995م.

. سعيد، خالدة. مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984.

الشافعي، محمد بن ادريس. الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة. مكتبة الحلبي. 1940م.

الشرفي. عبد المجيد. الإسلام والحداثة. الدار التونسية، تونس، ط2، 1991م.

. الشيرازي، أبو إسحاق. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار ابن كثير. ط2. 1997م.

عصفور، جابر. تعارضات الحداثة. مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الأول، 1980م.

. عمارة، محمد. التفسير الماركسي للإسلام. القاهرة: دار الشروق. 1996م.

العمري، علي محمود. النسبية في الفكر الإسلامي. ط1، دار النور المبين. عمان: الأردن.

. الغذامي. عبدالله محمد. حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب/ بيروت- لبنان، ط2، 2004هـ.

. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل. ط2. 1420هـ/ 1999م.

الكرمي، حسن سعيد. الهادي إلى لغة العرب. بيروت: دار لبنان. ط1. 1411هـ/1991م.

. مبروك، علي. ما وراء تأسيس الأصول. القاهرة: دار رؤية. 2007م.

. مسرحي. فارح. الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. 1427هـ-2006م.

. المديني. أحمد. الصمت- الحداثة، عزلة النص وهرطقة التنظير، الحداثة الأخرى. مجلة كتابات معاصرة، بيروت-لبنان، مجلد5، العدد15، حزيران1993.

. المرزوقي، أبو يعرب، إشكالية تجديد أصول الفقه، دمشق: دار الفكر،2006م.

. مصطفى، إبراهيم. والزيات، أحمد. وعبد القادر، حامد. والنجار، محمد. المعجم الوسيط. تحقيق: مجمع اللغة العربية. اسطنبول: دار الدعوة. ط2. 1980م.

. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر. ط1. 1410هـ/1990م.

***

Arkon, Muhammed, Târihiyyetu'l-fikri'il-İslâmî el-'Arabî, er-Ribât, el-Merkez es-Skâfî el-'Arabî, 1998.

Biradbiri, Malkom ve Makfârilin Ceymis, el-Hadâse (1890-1930) tercüme: Müeyyed Hasan Fevzî, Dâru'l-Me'mûn, Bağdâd-el-İrâk, 1987.

el-Hamed, Muhammed b. İbrahim, fikh'l-luğa, er-Riyâd: Dâr İbn Huzeyme.

El-Câbirî, Mıhammed b. Âbid, Binyetu'l-akli'l-Arabî, Merkez dirâsât el-vahdeti'l-Arabiyye, 2010.

Ebû dîb, Kemâl, el-Hadâse,es-Sulta, en-Nas, Mecelletu fusûl, el-Hey'et-el-Mısriyye el-'amme li'l-kit'ab, el-Kahira-Mısır, mucelled 4, el-aded 3, 1984.

Er-Rağıb el-Isfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1999.

Ez-Zebîdî, Muhaammed Murtezâ el-Huseynî, Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs, tahkik: Mecmâtun mine'l-Muhakkikîn, Beyrut, Dâru'l-Hidâye, 1965.

Ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah, el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sîs el-eydilûciyye el-vasatiyye, el-Kahira, Mektebetu medbûlî, 1992.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, et-Tefkîr fî zemen et-Tekfîr, el-Kahira, mektebetü Medbûlî, 1992.

Saîd, Hâlide, Mecelletu Fusûl, el-mucelled er-râb'i, el'aded es-sâlis, 1984.

Eş-Şâfi'î, Muhammed İdris, er-Risâle, tahkik: Ahmed Şakir, el-Kâhira, Mektebetu'l-Halebî, 1940.

Eş-Şerafu, Abdulmecid, el-islâm ve'l-Hadâse, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1991.

Eş-Şîrâzî, Ebû İshâk, el-Lume' fî Usûli'l-Fıkh, Beyrut, Dâr İbn Kesîr, 1997.

Usfûr, Câbir, Teârudât el-Hadâse, Meceletu fusûl, el-Mucelled el-evvel, el-aded el-evvel, 1980.

İmâre, Muhammed, et-Tefsîr el-Marksî li'l-İslâm, el-Kahira, Dâru'ş-Şurûk, 1996.

El-Umerî, Ali Mahmud, en-Nisbetu fi'l-Fikri'l-İslâmî, Dâru'n-nuri'l-mubîn, Amman, El-Ürdün.

El-Ğazâmî, Abdullah Muhammed, Hikâyetu'l-Hadâse fi'l-Memleketi'l-Ara-

biyyeti's-Suûdiyye, el-Merkez es-Sekâfî el-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Meğrib/Beyrut-Lubnan, 2004.

İbn Fâris, Ahmed b. Faris Zekeriyya, Mu'cem Mekâyîs el-Luğa, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1999.

El-Keramî, Hasan Saîd, el-Hâdî ilâ Luğati'l-Arab, Beyrut, Dâru Lubnan,1991.

Mebrûk, Ali, Mâ verâ te'sîsu'l-Usûl, el-Kâhira, Dâru ru'ye, 2007.

Mesrehî, Fârih, el-Hadâse fî fikri Muhammed Arkon Mukârebe evveliyye, Beyrut, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm Nâşirûn, 2006.

El-Medînî Ahmed, es-Samt-el-Hadâse, uzletu'n-nass ve Hertakatu't-Tanzîr, el-Hadâse el-Uhrâ, Mecelletu Kitâbât Muâsıra, Beyrut-Lubnan, Mucelled 5, el-Aded 15, 1993.

El-Merzûkî, Ebu Ya'rib, İşkâliyyetu tecdidi Usûli'l-Fıkh, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 2006.

Mustafa, İbrahim; Zeyyât, Ahmed; Abdulkadir, Hâmid; Neccâr, Muhammed, el-Mu'cem el-Vasît, tahkik: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, Dâru'd-da've, 1980.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim el-Mısrî, Lisânu'l-arab, Beyrut, Dâru Sâdır, 1990.